Originalveröffentlichung in: Rolf Schieder (Hrsg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, S. 36-55

Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«

Jan Assmann

Als ich in den 1990er Jahren das Buch »Moses the Egyptian«[1] schrieb, konnte ich nicht ahnen, dass ich eine Debatte über den Monotheismus und dessen »intrinsische Gewalttätigkeit« lostreten würde. Mein damaliges Anliegen war eine diskursgeschichtliche Analyse von Texten, die Mose als Ägypter behandeln. Dabei ergab sich ein Bogen, der sich von Echnaton bis Sigmund Freud spannen ließ. Dieses Buch gab dann aber den Anstoß zu Debatten, die Themen in den Vordergrund stellten, die für mich ursprünglich eher am Rande lagen, und die mich in ihrer Radikalität und Polemik selbst überrascht haben.[2] Die bislang schärfste Abrechnung mit »meinen Thesen«, die sich als solche überhaupt erst im Verlauf der Debatte herausbildeten und an denen ich allenfalls eine Koautorschaft geltend machen kann, findet sich in dem Buch »Sind Religionen gefährlich?« (Berlin 2008) von Rolf Schieder.[3] Da die seit nunmehr 17 Jahren laufende Debatte wichtige Grundfragen hervorgebracht, aber auch zu automatischen Prozessen der Vergröberung und Verformung geführt hat, scheint mir der Zeitpunkt gekommen, die wichtigsten Kritikpunkte aufzugreifen und dazu zusammenfassend Stellung zu nehmen. Ich halte diese Debatte nicht für ein Unglück oder eine Gefahr, sondern sehe im Gegenteil einen Gewinn darin, dass theologische Themen in den letzten 15 Jahren zum Gegenstand allgemeiner intellektueller Auseinandersetzung geworden sind. Deshalb nehme ich

Schieders Buch hier zum Anlass, die wichtigsten Punkte der Kontroverse zusammenzustellen und meine Position in diesen Punkten so klar wie möglich darzustellen.

Ich beginne mit der »Monotheismus-These« selbst: »Die sogenannten monotheistischen Religionen sind intrinsisch gewalttätig, die sogenannten polytheistischen Religionen sind intrinsisch friedfertig.« (S. 69) Drei Punkte gilt es hier vorab zu klären:

1. Von welcher Art Gewalt ist hier die Rede? Rolf Schieder scheint darunter jede Art von Gewalt zu verstehen. Die »Monotheismus-These« liefe dann auf die Behauptung hinaus, die polytheistischen Gesellschaften seien friedfertig gewesen und die Gewalt sei erst mit den monotheistischen Religionen in die Welt gekommen. Wir wissen natürlich, dass die Geschichte der Menschheit, soweit sie sich anhand der Quellen zurückverfolgen lässt, voller Kriege und Gewalt war. Das gilt auch für die Religionen mit ihren blutigen Opferbräuchen und grausamen Initiationsfoltern. Dieser Art von Gewalt haben die monotheistischen Religionen sogar eher entgegengewirkt. Dennoch ist mit den monotheistischen Religionen eine bestimmte Form von Gewalt zuallererst in die Welt gekommen: *die Gewalt im Namen Gottes*. Das ist die Gewalt, mit der die Welt – die westliche und die östliche – heute konfrontiert ist und die uns, besonders nach den Ereignissen des 11.9.2001, beschäftigt, wenn es um die Frage »Sind Religionen gefährlich?« geht. Diese Gefahr ist nicht dadurch aus der Welt zu schaffen, dass man die »Monotheismus-These« überzieht und damit der Lächerlichkeit preisgibt. Im Übrigen – das sei ausdrücklich betont – haben sich die religiösen Autoritäten in Judentum, Christentum und Islam große Mühe gegeben, auch diese Form von Gewalt zu bändigen und in dieser Hinsicht viel erreicht.
2. Was bedeutet in diesem Zusammenhang »intrinsisch gewalttätig«? Intrinsisch« soll heißen, dass die Gewalt den monotheistischen Religionen (und nur ihnen) inhärent ist.

Ich sehe ein, dass das eine harte Behauptung ist, die notwendigerweise den Protest der christlichen Theologen auf sich ziehen muss.[4] In dieser pauschalen Form möchte ich sie auch nicht stehen lassen. Der Begriff »inhärent« – das muss ich hier präzisieren – ist nur im Sinne einer Implikation, einer angelegten *Möglichkeit* gemeint und *nicht im Sinne einer logischen Konsequenz*, die früher oder später mit Notwendigkeit eintreten muss. Die Quelle dieser *potentiellen Gewalt* sehe ich in dem, was ich die »mosaische Unterscheidung« genannt habe. Auf diese offenbar ganz besonders anstößige Kategorie wird noch mehrfach einzugehen sein. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion, die einer Unterscheidung entspricht, die etwa Parmenides, Platon und Aristoteles in den Bereich des Denkens eingeführt haben. Sie beruht auf einem emphatischen Wahrheitsbegriff, der die Kategorie der Unvereinbarkeit impliziert. Was als wahr gelten soll, schließt alles aus, was damit unvereinbar ist. So ist mit der Vorstellung eines wahren Gottes die Verehrung von anderen Götter und deren Bildern unvereinbar. Die Unterscheidung schließt keineswegs aus, dass andere Religionen andere Götter weiterhin anbeten. Im Rahmen einer auf einem solchen Wahrheitsbegriff basierenden Religion entfaltet sich eine Orthodoxie, die für die eigene Gruppe das Falsche festlegt und ausmerzt. Im Kern handelt es sich also um eine Gewalt, die nach innen wirkt und sich gegen die Abtrünnigen aus den eigenen Reihen richtet.

3. Wie sind die Begriffe »mono-« und »polytheistisch« zu verstehen? Schieder spricht von »sogenannten monotheistischen und sogenannten polytheistischen Religionen«; er hat Recht, sich von diesen konventionellen Begriffen zu distanzieren; sie dienen der schnellen Verständigung unter Gesprächsteilnehmern, die wissen, was damit gemeint ist, aber haben darüber hinaus wenig erklärende Aussagekraft. Zwar bekennen sich die »monotheistischen« Religionen zur

Einheit und Einzigkeit Gottes, daher handelt es sich um eine Selbstbezeichnung und nicht nur um eine Fremdzuschreibung von außen und es scheint vernünftig, bis auf weiteres an diesem Begriff festzuhalten. »Polytheismus« aber ist eine reine Fremdzuschreibung; keine »polytheistische« Religion bekennt sich in vergleichbarer Weise zur Vielheit des Göttlichen. Polytheismus ist eine Bezeichnung von außen, die – obwohl als vermeintlich neutrale Ersetzung der bis dahin gebräuchlichen Ausdrücke »Paganismus« (Heidentum) und »Ido(lo)latrie« (Götzendienst) im 17. Jh. eingeführt – einen polemischen Beigeschmack hat. Daher sollte man den Begriff »Polytheismus« durch einen inhaltlich prägnanteren ersetzen; ich habe dafür den Ausdruck »Kosmotheismus« vorgeschlagen, auf den ich abschließend noch näher eingehen werde. Der wichtige Unterschied ist nicht der zwischen Einheit und Vielheit, sondern der zwischen Gott und Welt.

Das Verhältnis von Israel und Ägypten bzw. Theologie und Ägyptologie

Ein weiterer Punkt, der vorab geklärt werden sollte, betrifft meine fragwürdige Kompetenz in theologischen Dingen. Wie kommt ein Nicht-Theologe dazu, sich mit einer neuartigen Lesung der Exodus-Geschichte in eine theologische Debatte einzumischen? Zwei Dinge glaube ich in die Diskussion einbringen zu können, die neues Licht auf die Bedeutung dieser Überlieferung werfen können. Das *erste* ist meine nun über fünfzigjährige Beschäftigung mit ägyptischer Religion. Wenn es kein historischer Zufall, sondern von grundlegender symbolischer Bedeutung ist, dass die Israeliten gerade aus Ägypten – und nicht aus Babylonien oder von den Hethitern, Philistern, Kanaanäern – befreit werden mussten, um in das Gottesbündnis einzuziehen und zum Gottesvolk zu werden, wenn also »Ägypten« für die Gegenwelt steht, gegen die durch den re-

volutionären Akt der Befreiung etwas Neues errichtet werden soll, dann kann es nicht schaden, sich in dieser Gegenwelt mit ihren Gottesvorstellungen, ihrem Menschenbild und ihrer politischen Organisation etwas besser auszukennen als das Nichtägyptologen möglich ist. Das gilt insbesondere für ein vertieftes Verständnis des »Polytheismus«, dessen Bild bei westlichen Theologen, Philosophen und Religionswissenschaftlern noch immer vor allem von der griechischen Religion geprägt ist. Die Griechen sind aber ein Sonderfall, weil ihre Gottesvorstellungen in ästhetischer Umgestaltung in Form von Epen, Tragödien, Vasenmalereien und Skulpturen auf uns gekommen sind. Hier ergibt sich das Bild einer von Rivalität und Konflikt bestimmten irreduziblen Vielheit sehr differenzierter und ausgeprägter Einzelcharaktere. Ganz anders im Alten Ägypten: hier ergibt sich ein Bild, das einerseits durch die Vorstellung der ursprünglichen Einheit der aus einem Urgott hervorgegangenen Welt inklusive Götterwelt und andererseits durch die unauflösliche Verflechtung von Götterwelt und pharaonischer Zentralherrschaft geprägt ist. Das ist die Welt, aus der die Israeliten nicht nur ausziehen, sondern die auch von Gott mit zehn schweren Plagen geschlagen oder geradezu zerschlagen wird. Das *zweite* ist die gemeinsam mit Aleida Assmann entwikkelte Theorie des kulturellen Gedächtnisses und, in deren Rahmen, die Methode der Gedächtnisgeschichte.[5] Hier geht es um die Geschichtsmächtigkeit von Erinnerung. Die Frage, mit der die Gedächtnisgeschichte z.B. an die Exodusgeschichte herangeht, ist nicht »Was ist wann wirklich geschehen?«, sondern »wie, wann, warum, von wem und in welcher Form wird die Geschichte erzählt?«. Das klingt zunächst vielleicht nach altvertrauten Fragestellungen der Redaktions- und Rezeptionsgeschichte, geht aber in dem entscheidenden Punkt darüber hinaus, dass die Dynamik der Erinnerung mit den Vorgängen des Vergessens, der Verformung, Verdrängung, und der Wiederkehr des Verdrängten methodisch einbezogen wird.

Mose und Echnaton

Diese Zugangsweise lässt sich an den Gestalten von Mose und Echnaton erläutern, die überdies im Zentrum der von meinem Buch »Moses der Ägypter« provozierten Missverständnisse stehen. Mose ist eine reine Figur der Erinnerung. Alles, was wir über ihn wissen, ergibt sich aus dem, was die Bibel über ihn berichtet. Echnaton dagegen ist eine reine Figur der Geschichte. Keine Erinnerung, keine Tradition konnte sich an diesen verfemten König heften, der die traditionellen Götterkulte abgeschafft, eine neue, in gewisser Weise monotheistische Sonnenreligion an ihre Stelle gesetzt hat, und nach seinem Tod einer radikalen *Damnatio Memoriae* unterworfen wurde. So wie es Mose nicht als historische Figur gibt, die aus unabhängigen Quellen zugänglich wäre, so gibt es Echnaton nicht als Erinnerungsfigur.

Mein Buch »Moses der Ägypter« hat nun bei vielen Lesern den Eindruck erweckt, ich verträte die These, dass Mose ein Ägypter und überdies von Echnaton beeinflusst war, dessen in Ägypten ausgemerzten Sonnenmonotheismus er den Hebräern gebracht habe. Diese These vertrete aber nicht ich, sondern Sigmund Freud in seinem letzten Buch »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« (1939).[6] Ich sehe überhaupt keinen historischen Zusammenhang zwischen Echnaton, der um die Mitte des 14. Jhs. wirkte, und Mose, der uns als eine Figur der Erinnerung erst in den im 7. und 6. Jh. entstehenden Büchern der Tora und einigen Psalmen entgegentritt. In der Ereignisgeschichte haben Mose und Echnaton nichts miteinander zu tun. In der Gedächtnisgeschichte dagegen sind sie schon früh zusammengebracht worden, und zwar bei Manetho, einem ägyptischen Autor des frühen 3. Jhs.v.Chr., bzw. bei Josephus Flavius (Ende 1. Jh.), der uns Manethos Text überliefert hat. In diesem Text begegnet uns ein Ägypter namens »Osarsiph«, der sich als Führer und Gesetzgeber einer aufständischen Gruppe ägyptischer Aussätziger »Moses« genannt haben

soll. Diese Passage, die Josephus auf den Exodus bezog, kann nur ein Ägyptologe als eine verschobene Gedächtnisspur von Echnaton und der Amarnazeit entziffern.[7]

Das Thema meines Buches ist jener Strang der mosaischen Gedächtnisgeschichte, der auf das Ägyptertum des Mose abhebt. Die Bibel geht auf diesen Punkt nicht näher ein; sie gibt dem zweifellos ägyptischen Namen[8] eine hebräische Etymologie, erwähnt kurz Moses Adoption durch eine ägyptische Königstochter, überspringt seine Erziehung als Prinz und lässt ihn auf schnellstem Wege zu seinen Landsleuten zurückkehren. In der Bibel ist Mose ein Hebräer. Zum Ägypter wird er bei außerbiblischen (aber zweifellos vom Buch Exodus abhängigen) Geschichtsschreibern, von Hekataios von Abdera (Ende 4.Jh.v.Chr.) bis Tacitus (1.Jh.n.Chr.), und auf seine ägyptische Erziehung wird Bezug genommen z.B. in der Apostelgeschichte (7,22) und bei Philo von Alexandrien (De vita Mosis). Dieser zunächst eher marginale Aspekt eines ägyptischen oder ägyptisierten Mose gewann in der Aufklärung eine enorme Bedeutung und gipfelte in der These, dass der biblische Monotheismus aus Ägypten stammt. Zwar wusste man nichts von Echnaton, aber man erschloss aus Plutarch, Diodor, Jamblich und anderen griechischen Quellen eine ägyptische Geheimreligion, die man sich als einen esoterischen Mono- oder Pantheismus vorstellte.[9] In diese Mysterien sei Mose als Prinz eingeweiht worden. Erst Freud konnte dann in dieser Debatte den Trumpf des neuentdeckten Echnaton mit seinem Sonnen-Monotheismus ausspielen und damit Gedächtnis- und Ereignisgeschichte kurzschließen. In »Moses der Ägypter« habe ich versucht, diese Debatte zu rekonstruieren und ihre theologische Agenda herauszufinden. Worum ging es diesen Autoren, die Mose in ethnischer oder kultureller Hinsicht zu einem Ägypter machten? Meine Antwort lautete, in Kurzform: es ging um die Aufhebung der »mosaischen Unterscheidung«.

Die mosaische Unterscheidung

Der Begriff der »mosaischen Unterscheidung« hat bei den Theologen wohl den meisten Unmut ausgelöst. In meiner Deutung geht es hier, wie gesagt, um die Einführung der Unterscheidung von »wahr« und »falsch« in die Religion. Hier erheben sich sofort drei Einwände: 1. Was hat Mose, als historische oder literarische Figur, mit einer Unterscheidung zu tun, von der in den Texten doch gar nicht die Rede ist (S.84)? 2. Warum, wenn nicht Mose, sondern Echnaton der erste gewesen sein soll, der diese Unterscheidung getroffen und gewaltsam umgesetzt hat, nenne ich sie dann nicht die Echnaton'sche Unterscheidung (S.84)? 3. Im Buch Exodus geht es nicht um den Unterschied von »wahr« und »falsch«, sondern von »frei« und »unfrei« (S.75).

Der erste Einwand lässt sich leicht ausräumen. Der Gottesbund, der am Sinai geschlossen werden soll, konfrontiert das Volk mit der Entscheidung für oder gegen das Bündnis. Entscheiden kann man sich nur, wo eine Unterscheidung vorliegt.[10] Das Bündnis zieht eine Grenze und definiert Zugehörigkeit. Diese Grenze nenne ich die »mosaische Unterscheidung«. Darunter verstehe ich eine gedächtnisgeschichtliche Kategorie. Erst innerhalb der sich auf Mose beziehenden und im Laufe der Jahrhunderte mächtig entfaltenden Gedächtnisgeschichte ist diese Unterscheidung zum Tragen gekommen und hat vermutlich erst mit der Christianisierung der Alten Welt und der Vernichtung des Heidentums die Welt verändert.[11] Zum zweiten Einwand nur soviel: mit Echnaton hat sich keine Gedächtnisgeschichte verbunden. Daher eignet sich sein Name nicht zur Identifizierung einer gedächtnisgeschichtlichen Kategorie. Der dritte Einwand ist der wichtigste und triftigste. In der Exodusgeschichte geht es nicht um Wahrheit und Lüge, sondern um Unterdrückung und Befreiung. Die Ägypter werden nicht mit Plagen geschlagen, weil sie falsche Götter anbeten, sondern weil sie die Kinder Israels nicht freilassen.

Das ist vollkommen klar, und ich kann mir vorstellen, dass mir schon die deuteronomistischen und priesterschriftlichen Bearbeiter der Exodusüberlieferung diesen Einwand gemacht hätten. Natürlich muss den Theologen, die den historischen Sinn der Texte erschließen, das Begriffspaar »wahr« und »falsch« als ein Anachronismus erscheinen. Diese Deutung ergibt sich erst im weiteren Horizont der in die Jahrhunderte ausgreifenden Gedächtnisgeschichte, in der die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, wahrem Gott und falschen Götzen immer schärfer hervortritt; angefangen bei der vielleicht sekundär in die Sinai-Erzählung eingeschobenen Episode mit dem Goldenen Kalb bis hin zur hellenistischen *Weisheit Salomonis*. Darüber hinaus muss betont werden, dass sich die Begriffe Freiheit und Wahrheit keineswegs ausschließen. Der Begriff einer »wahren Religion« ist zunächst völlig leer, er muss erst inhaltlich gefüllt werden. Die wahre Religion macht frei, befreit von der Unterdrückung von Menschen durch Menschen: das ist zweifellos die Botschaft der Exodus-Erzählung. Der politische Begriff der Freiheit ist aber nicht zu trennen von den religiös besetzten Begriffen der Bindung (»Bund«) und des Gesetzes. Im Dekalog, der ja wohl unzweifelhaft die Mitte und den Höhepunkt des Buches Exodus bildet, geht es nicht mehr um politische Befreiung, sondern um die ethischen Grundsätze der wahren Religion: keine anderen Götter, keine Bilder, kein Missbrauch des Namens, den Sabbat heiligen, Vater und Mutter ehren, nicht morden, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugnis ablegen, nicht begehren. Von jetzt an geht es nicht mehr um Freiheit, sondern um Bindung und Treue (*emunah*), und es ist kein Anachronismus, damit den Begriff der Glaubenswahrheit und der Offenbarung zu verbinden.

Religiöse Gewalt

Wogegen die erst im Rahmen des Gottesbundes denkbare spezifisch religiöse Gewalt sich richtet, wird mit der Episode des Goldenen Kalbes (Ex 32) deutlich gemacht. Hier tritt erstmals in der Exodusgeschichte die Vorstellung des Götzendienstes als der falschen Religion in den Vordergrund. Die Strafaktion, die Mose daraufhin durchführt, indem er von den Leviten 3000 Mann niedermetzeln lässt, ist der (nicht historisch, sondern narratologisch) erste Fall religiöser Gewalt. Damit setzt Mose ein Zeichen der Abschreckung, das die mit dem Bund gezogene Grenze zwischen Bundestreue, der wahren Religion, und Abfall (zu falschen Göttern) drastisch unterstreicht. Von Gewalt ist im Buch Exodus schon vorher die Rede. Pharao lässt die Israeliten in der gewalttätigsten Weise unterdrücken. Mose erschlägt einen Ägypter, als er mitansehen muss, wie dieser einen Hebräer quält. Gott schlägt die Ägypter mit zehn furchtbaren Plagen und lässt das Heer der Verfolger im Schilfmeer ertrinken. Das ist politische Gewalt, die mit schwerer Unterdrückung und revolutionärer Befreiung einhergeht. Erst im Rahmen des Gottesbundes, der am Sinai gestifteten, auf Treue gegründeten Religion, kommt es zu religiöser Gewalt, Gewalt im Namen Gottes. Diese Form von Gewalt kann es erst geben auf dem Boden der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion bzw. Treue und Abfall (»Sünde«).

Das ist aber eine Gewalt, die sich – wie bereits oben angedeutet – nach *innen* richtet. Erschlagen werden die eigenen Leute. Darin unterscheide ich mich von Peter Sloterdijk, der in seinem Buch »Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen« diese eifernde Gewalt im Namen Gottes ganz selbstverständlich auf die jeweils *anderen* Religionen bezieht.[12] In den biblischen Texten geht es natürlich nie um den Kampf zwischen den konkurrierenden Monotheismen, die es noch nicht gibt, sondern immer nur um den »Eifer« gegen die Abweichler in den eigenen Reihen sowie gegen die »Kanaanäer«, worunter wohl vor

allem die noch nicht zur neuen Religion konvertierten Hebräer und sonstigen Mitbewohner des Landes zu verstehen sind.[13]

Schieder, der genau wie der Prophet Hosea das Gebot der Bundestreue am Modell der Ehe erläutert, macht darauf aufmerksam, dass jemand, der einem einzigen Menschen treu sein will, doch deswegen nicht »alle anderen attraktiven Frauen und Männer dieser Welt umbringt.« (S.87) Diese *reductio ad absurdum* bezieht sich auf Gewalt nach außen. Bei den biblischen Fällen religiöser Gewalt geht es aber um Gewalt nach innen, und die ist eine Sache der Eifersucht, die auch im Modellfall Ehe schon manche Opfer gefordert hat. Eifersucht, hebräisch *qin'ah*, ist eine Eigenschaft, die Gott als *El-qanna'*, den »eifersüchtigen« Gott des Fremdgötter- und Bilderverbots, und die menschlichen »Eiferer« (*qana'îm*) in einer Spiegelbeziehung verbindet, wie sie z.B. in Num 25,11 explizit betont wird:

> »Der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, hat meinen Zorn von den Israeliten abgewendet dadurch, dass er sich bei ihnen für mich ereiferte. So musste ich die Israeliten nicht in meinem leidenschaftlichen Eifer umbringen.«[14]

Das ist religiöse Gewalt. Nicht die von Gott in seinem leidenschaftlichen Eifer geschickte Pest, der 24 000 Menschen zum Opfer gefallen waren, ist das Neue, dafür gibt es Beispiele genug in den »heidnischen« Religionen. Deren Götter bedienen sich dafür aber nicht menschlicher Eiferer, die sich die göttlichen Affekte zu Eigen machen, sondern schlagen selbst zu. Den Eiferern, denen wir uns bis heute – und in zunehmendem Maße – konfrontiert sehen, lässt sich mit Schieder die »elementare Differenz« entgegenhalten, »die jeden wahrhaft Gläubigen davor warnt, sich selbst zum Sprachrohr oder zum Schwert Gottes zu ernennen. Diese Differenz verhindert jede Anmaßung, in seinem Namen handeln zu können.« (S.88) Dann legt sich aber die Frage nahe, warum im Alten Testament und in der weiteren Kirchengeschichte diese Differenz so oft und geradezu systematisch missachtet wurde.

Damit sind wir zur Frage der »intrinsischen Gewalttätigkeit« zurückgekehrt, von der Schieder (wie viele andere Theologen) nichts wissen will. Dass ich sie nicht als eine notwendige Konsequenz, sondern nur als eine mögliche, aber abwendbare Gefahr verstehe, habe ich schon gesagt. Was in der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion angelegt ist, ist nicht Mord und Totschlag, aber doch die Idee der Unvereinbarkeit. Was in einem neuen, emphatischen, auf Offenbarung gegründeten Sinne als wahr gelten soll, schließt alles aus, was damit unvereinbar ist. Im Horizont eines solchen Wahrheitsbegriffs entfaltet sich eine Orthodoxie, die das Falsche festlegt und ausmerzt. Dass das Gefühl der Unvereinbarkeit unter bestimmten Umständen in Intoleranz, und Intoleranz in Gewalt umschlagen kann, ist kaum zu bestreiten. Diese »Umstände« gilt es kritisch zu beleuchten. Das ist der Punkt, in dem ich das »Risiko« bestimmter Religionen sehe.

Die mosaische Dialektik: Gegenreligion, Negation und Ikonoklasmus

Weil dieser neue Religionstyp historisch (aber nicht notwendig) mit der Abwertung der anderen Religionen sowie der eigenen Vergangenheit als Heidentum verbunden ist, habe ich ihn als »Gegenreligion« gekennzeichnet. Schieder wendet gegen diesen Begriff ein, dass »Mose doch nicht gegen, sondern für etwas kämpft« (S.75). Das lässt sich aber nicht trennen. Die Pointe der neuen Religion, wie sie in den Büchern Exodus bis Deuteronomium entworfen wird, ist doch gerade, dass dieses »für« ein entsprechendes »gegen« dialektisch impliziert. Indem sich Mose unermüdlich für sein Volk und für den Gottesbund einsetzt, kämpft er zuerst im Zeichen politischer Gewalt gegen den Ägypter, den er erschlägt, als er mitansehen muss, wie ein Hebräer gequält wird, dann in Jahwehs Auftrag gegen Pharao und sein Volk, das mit zehn Plagen geschlagen wird, und schließlich, nach dem Bundes-

schluss, im Zeichen religiöser Gewalt, gegen die Abtrünnigen, die um das Goldene Kalb tanzen. Mose kämpft gegen das, was mit der Wahrheit, für die er sich einsetzt, unvereinbar ist und ist darin ein Vorbild aller gottesfürchtigen, bündnis- und gesetzestreuen Israeliten.

Was ich mit dem Begriff »Gegenreligion« bezeichnen will, ist die Negationskraft oder antagonistische Energie der neuen Religion, wie sie etwa im Ersten Gebot mit dem Verbot der Verehrung anderer Götter zum Ausdruck kommt. Bei Echnaton äußert sich diese antagonistische Energie in der Verfolgung der traditionellen Götterwelt und ihrer Kulte, in der Bibel dazu auch in expliziter sprachlicher Ablehnung. Diese antagonistische Energie findet ihren konkretesten, handgreiflichsten Ausdruck im Bilderverbot und dessen Umsetzung, im Ikonoklasmus. Rolf Schieder versteht das als einen Vorwurf, den ich dem Judentum mache.[15] Eine gewisse Bilderfeindlichkeit wird man wohl dem Judentum im Hinblick auf das Bilderverbot nicht gut absprechen können. Aber wieso »werfe« ich das »dem Judentum vor«? In der Ablehnung der Bilder sehe ich in der Tat einen der entscheidenden Punkte der alttestamentlichen Theologie und versuche ihn in seiner Radikalität ernst zu nehmen und zu verstehen. Rolf Schieders pragmatische Erklärung »wer oft vertrieben wird, lernt mit leichtem Gepäck zu reisen. Goldene Götterbilder passen nicht in einen Rucksack« (S. 85) genügt mir da nicht. Es gibt ja durchaus portable Bilder, die auch ein wanderndes Volk leicht im Gepäck mitnehmen kann. »Für« und »gegen« lassen sich in der neuen, auf Unterscheidung und Entscheidung beruhenden Religion nicht trennen. Die Theologen neigen aus verständlichen Gründen dazu, das »für« zu vereinseitigen. Ich wollte mit einem Blick von außen, als Ägyptologe und Kulturwissenschaftler, Licht auf das »gegen« werfen. Das bedeutet nicht, dass ich mich »gegen« den Monotheismus wende, sondern dass ich verstehen will, *wogegen* die neue Religion, die wir abkürzend Monotheismus nennen, sich wendet und was sie als

»Ägypten«, »Heidentum« (*avodah zarah, eidololatreia, Paganismus, jahiliya*), Häresie, Ketzerei verabscheut.

Ein neuer Kosmotheismus?

Abschließend möchte ich noch einmal auf das Thema Polytheismus/ Monotheismus zurückkommen und in aller Deutlichkeit betonen, dass mir nichts ferner liegt als den Monotheismus zu denunzieren und den Kosmotheismus zu propagieren (S.82). Mir geht es in allererster Linie darum, die Wende vom einen zum anderen zu verstehen, die die Tora in narrativer Form als »Auszug aus Ägypten« darstellt. Das Begriffspaar »Polytheismus – Monotheismus« hat hier einiges verdunkelt. Sehr viel näher kommt dem, worum es inhaltlich geht, der ebenfalls im 17. Jahrhundert entwickelte Gegensatz von »natürlicher Religion« und »positiver« (gesetzter, gestifteter) oder »Offenbarungsreligion«. Natürliche Religionen entstehen aus dem Bewusstsein der symbiotischen Einbettung der menschlichen Existenz in eine als übermächtig und insofern verehrungswürdig empfundene Welt und Umwelt, die zwar in einer differenzierten Vielheit wie den Himmelskörpern, Tieren, Bäumen, Flüssen und Quellen Gestalt gewinnt, aber von einem einzigen ur-göttlichen Ursprung dieser Vielheit ausgeht und schon in der Antike in der Idee einer einzigen alles durchwaltenden Gottheit aufgeht. Diese Einheit von Gott und Welt hat der Monotheismus aufgesprengt, indem er scharf zwischen Gott und Welt unterschied und Gott aus seinen innerweltlichen Manifestationen sowie den Menschen aus seiner symbiotischen Weltabhängigkeit emanzipierte. In dieser Emanzipation sehe ich vor allem den Sinn des Bilderverbots, das sich ja auf die Abbildung von Tieren bezieht, und des damit verbundenen Gebots des *dominium terrae*, das fordert, sich die Erde untertan zu machen, anstatt sie anzubeten. Der Gegensatz von Monotheismus ist also, so gesehen, nicht Polytheismus, sondern Monismus. Ich habe da-

her anstelle von Polytheismus den Ausdruck »Kosmotheismus« ins Gespräch gebracht, den ich bei dem Philosophen Jacobi (mit Bezug auf Spinoza) gefunden habe.[16] Hinter dem Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus steht also in letzter Instanz der Gegensatz von *scriptura* (im Sinne von schriftlich kodifizierter Offenbarung) und *natura* (im Sinne von religiös gedeuteter Natur). Die Kategorie der emphatischen, d.h. ein Drittes zwischen wahr und falsch ausschließenden, Wahrheit hängt in ihrem religiösen Verständnis unmittelbar mit dem Begriff der Offenbarung zusammen. In der natürlichen Religion gibt es diesen Wahrheitsbegriff nicht, hier herrscht das Prinzip des »Sowohl-Als auch«. Die Ägypter konnten in ein und demselben Text die Weltentstehung als Schöpfung und als Emanation oder Selbstverwandlung Gottes ansehen. Der Himmel erscheint als Kuh, Frau oder Wasserfläche, die Sonne in Falken-, Käfer-, Widder- oder Menschengestalt. Dieses von dem Ägyptologen und Assyriologen Henri Frankfort als »multiplicity of approaches« bezeichnete Prinzip bildet den genauen Gegensatz zur »mosaischen« Unterscheidung.

»Sowohl-Als auch«: von der Unvereinbarkeit zur Vereinbarkeit

»Sowohl-Als auch« ist das Thema des letzten Abschnitts des Kapitels, in dem sich Rolf Schieder mit mir auseinandersetzt, und der als »Der Traum vom Ende der Differenz« überschrieben ist. »Der Monotheismus«, schreibt er, »wird auch deswegen kritisiert, weil er angeblich eine unerbittliche Haltung des ‚Entweder-Oder' erzeuge. Bereits dieses ‚Entweder-Oder-Denken' sei potentiell gewalttätig, weil anderes nichtend. Stattdessen müsse man zu einer Haltung des ‚Sowohl/Als auch' fortschreiten. Nur so sei Friede auf Erden zu gewährleisten.«[17] (S. 87) Die Gegenüberstellung von »Sowohl-Als auch« und »Entweder-Oder« ist eine hervorragende Charakterisierung dessen, worum es bei der Wende vom »heidnischen« Kosmotheismus

zum biblischen Monotheismus ging. Für die heidnischen Religionen musste man sich nicht entscheiden. Zur ägyptischen, babylonischen oder griechischen Religion konnte man nicht konvertieren. Die Gottheiten waren ineinander übersetzbar, hier gab es kein »Zeus oder Amun«. Hier gab es jene Unterscheidung nicht, die eine Entscheidung fordert und die Menschen mit einem »Entweder-Oder« konfrontiert. Damit war allerdings noch lange kein Friede auf Erden gewährleistet. Die Abwesenheit religiöser Gewalt bedeutet nicht das Fehlen sozialer und politischer Gewalt.

Nun geht es bei diesem »Sowohl-Als auch« nicht darum, sowohl Jahwe als auch Marduk anzubeten, sowohl Christ als auch Muslim zu sein, sowohl dem eigenen als auch fremden Göttern zu folgen, sowohl die eigene als auch andere Religionen zu praktizieren. Es geht vielmehr darum, *sowohl* die eigene Religion zu praktizieren, *als auch* die anderen Religionen in ihrem je eigenen Wahrheitsbezug anzuerkennen und zu respektieren. Das Problem ist nicht der Monotheismus im Sinne der Verehrung eines einzigen Gottes, sondern die Vorstellung der Offenbarung als einer schriftlich kodifizierten Wahrheit, die exklusiv, einem einzigen Volk, einer einzigen Gruppe gegeben, und doch zugleich von universaler, alle Menschen angehender Geltung sein soll. Dieses Problem hatte Moses Mendelssohn schon im 18. Jahrhundert im Sinne eines »Sowohl-Als auch« von Offenbarungs- und natürlicher Religion lösen wollen: jeder Mensch gehört einer bestimmten (partikularen) Religion wie Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus usw. an und zugleich einer universalen, natürlichen »Menschenreligion«. Gott hat in Wort und Schrift den *Juden* eine »historische Wahrheit« offenbart, die ewigen oder »Vernunftwahrheiten« aber *allen Menschen* in »Natur und Sache«, also Schöpfung und Geschichte.[18] Auch Lessing plädiert für ein »Sowohl-Als auch« von natürlicher und Offenbarungsreligion. »Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion ent-

hält.«[19] Die Ringparabel in »Nathan der Weise«, deren Vorstufen bis ins 8. Jh. zurückreichen, läuft auf eine ähnliche These hinaus. Jeder soll seine bestimmte Religion praktizieren, als ob sie die wahre wäre, in voller Anerkennung der Möglichkeit, dass die Wahrheit bei einer anderen liegt oder vielmehr: dass die Wahrheit verborgen ist und alle Religionen sie auf ihre Weise anstreben. Da es Religion nun einmal nur im Plural gibt und geben wird, ist diese Form des »Sowohl-Als auch« – sowohl Treue zum Eigenen als auch Respekt vor dem Anderen – eine vernünftige Lösung.[20] Diese Form schafft die Differenz nicht ab, sondern respektiert sie im Hinblick auf etwas Übergreifendes, das man im 18. Jh. »natürliche Religion« nannte und das sich heute in erster Linie mit dem Begriff der Menschenrechte verbindet.[21]

Warum Wahrheit in Gewalt umschlagen und was Religion überhaupt mit Gewalt zu tun haben sollte, ist nicht einzusehen.[22] Im Gegenteil scheint Religion das einzige Mittel zu sein, das dem Menschen gegeben wurde, Gewalt – soziale und politische – einzudämmen und sich gegen sie zur Wehr zu setzen. Diese große und unverzichtbare Aufgabe kann Religion nur erfüllen, wenn sie ihrerseits auf jede Art von Gewalt verzichtet und ihre zivilisierende, humanisierende Kraft mit den ihr eigenen (anstatt mit politischen) Mitteln ausübt.

Wenn es wirklich so ist, dass ich in »Moses der Ägypter« und »Die mosaische Unterscheidung« bei einigen meiner Leser den Eindruck erweckt habe, dass

- Mose ein Ägypter war,
- er von Echnaton beeinflusst wurde und dessen Monotheismus übernommen hat,
- dieser Monotheismus inhärent gewalttätig ist und die Gewalt in eine bis dahin friedfertige polytheistische Welt gebracht hat,
- ich einer »romantischen Polytheismussehnsucht« anhänge und einen neuen Kosmotheismus propagiere, dann möchte ich diesen Unsinn hier in aller Deutlichkeit widerrufen.

Anmerkungen

1 »Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism«, Cambridge (Mass.) 1997; dt. »Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur«, München 1998. Schieder bezieht sich daneben auch auf »Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus«, München 2003.

2 Die Reihe von Tagungen und Disputationen zu den Themen dieser Debatte setzt sich immer noch fort. In Wien fand im Mai 2012 eine öffentliche Tagung mit dem Fundamentaltheologen Jan-Heiner Tück und dem Orientalisten Rüdiger Lohlker statt (http://www.henning-klingen.de/2012/05/23/assmann-debatte-reloaded/ oder http://media.theologischekurse.at/archive/20), die im Oktober 2013 mit anderen Teilnehmern fortgesetzt wurde. Die letzte Nummer der französischen Zeitschrift Incidence war dem Thema «Figures de Moïse dans la philosophie politique» gewidmet und beschäftigte sich vor allem mit meinen Thesen. Vgl. auch Simon Dalton, Monotheism, Mnemohistory and Jan Assmann [Kindle Edition]. (http://www.amazon.de/Monotheism-Mnemohistory-Jan-Assmann-ebook/dp/B007SKF0G). Besonders hohe Wellen schlug 2006 ein *Spiegel*-Artikel von Matthias Schulz, von dem ich mich in einem nicht abgedruckten offenen Leserbrief und einem Interview in der *Welt* distanzierte.) Eine Zusammenfassung der Debatte bis 2008 gibt Johannes Thonhauser, Das Unbehagen am Monotheismus. Umriss und Analyse der Debatte um Jan Assmanns Thesen zur »Mosaischen Unterscheidung«, Tectum Verlag 2008.

3 Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf dieses Buch. Schieders Auseinandersetzung mit Moses der Ägypter, in Verbindung mit Peter Sloterdijk, »Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen« (2007) und Ulrich Beck, »Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen« (2008) findet sich vor allem auf den Seiten 69-88.

4 Vgl. hierzu besonders Norbert Lohfink, »Gewalt und Monotheismus: Beispiel Altes Testament«, http://www.sankt-georgen.de/leseraum/lohfink23.pdf (nicht im Druck erschienen).

5 Moses the Egyptian, 1-22; Moses der Ägypter, 17-43.

6 Neuausgabe Stuttgart 2010, mit einem Nachwort, in dem ich die Fragwürdigkeit der Freudschen Rekonstruktionen beleuchte.

7 Nach Manetho spielt die Geschichte unter einem König Amenophis und seinem Ratgeber Amenophis Paapis. Damit ist, was Josephus nicht wissen konnte, Amenophis Sohn des Hapu gemeint, der unter Amenophis III., dem Vater von Echnaton lebte. Hinter »Osarsiph«, der mit seinen Aufständischen und ihren Jerusalemer Verbündeten Ägypten für 13 Jahre tyrannisierte, indem er die Tempel zerstörte und die heiligen Tiere am Spieß braten ließ, verbirgt sich (wie inzwischen auch aus anderen Spuren klar wurde) der vergessene Ketzerkönig Echnaton.

8 »Mose« ist ein unendlich häufiger ägyptischer Namensbestandteil und heißt »geboren von«, meist in Verbindung mit einem Gottesnamen, so wie griechisch »genes« in Diogenes (äg. Amunmose) oder Hermogenes (äg. Thutmose), kommt aber auch ohne Gottesnamen, als »Mose« vor.

9 Diese Konzeption und ihre Erfolgsgeschichte im 17. und 18. Jahrhundert behandelt mein Buch Religio Duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010.

10 Diese Unterscheidung wird auch symbolisch vollzogen. Ein Bündnis wird im Hebräischen (wie auch im Griechischen) nicht »geschlossen«, sondern »geschnitten«.

11 Das hat jetzt Guy Stroumsa in seinem Buch »Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike«, Berlin 2011, herausgearbeitet.

12 Da mich Schieder auch für Sloterdijks kühne Ausweitungen einiger meiner Gedanken verantwortlich macht (»Assmanns und Sloterdijks Thesen«, S.82) muss ich diesen Unterschied betonen. Ich beziehe mich ausschließlich auf die Ursprungssituation, in der es die anderen Monotheismen noch nicht gibt, Sloterdijk dagegen hat eher die heutige Situation im Blick.

13 Das geht deutlich aus Dtn 13 und 20 hervor, wo für abtrünnige und kanaanäische Städte die gleiche Behandlung (der »Bann«) vorgeschrieben wird, während man mit äußeren Feinden normal verfahren soll. Im ersten Fall darf nichts am Leben gelassen und keine Beute gemacht werden, im zweiten kann man Beute machen und Sklaven nehmen.

14 Der Eiferer Pinhas hat keinen Ausländer, sondern seinen Landsmann Zimri erschlagen, weil der sich mit einer Midianiterin einließ. Daraufhin ließ Gott von der Pest ab, der schon 24 000 Israeliten zum Opfer gefallen waren, weil sie mit den Moabitern ein Fest zu Ehren des Lokalgotts Baal Pe'or gefeiert hatten. Pinhas machte sich Gottes Eifersucht zu Eigen.

15 »Assmann wirft dem Judentum ‚Ikonoklasmus' und Bilderfeindlichkeit vor.« (S. 85)

16 Siehe hierzu schon meine vor 20 Jahren erschienene Schrift »Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines ‚Denkens des Einen' und ihre europäische Rezeptionsgeschichte«, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1993.

17 Das richtet sich nicht explizit gegen mich, sondern gegen Ulrich Beck, der in seinem Buch »Der eigene Gott« dafür eintritt, die eigene Religion mit den Augen der anderen sehen zu lernen. Allerdings wird dann auch Beck einige Seiten später als »Assmann-Gläubiger« apostrophiert (S.191), und ich muss einräumen, dass ich mich in der Tat in einem anderen Buch (»Religio Duplex«, 2010) ziemlich in Ulrich Becks Sinne mit diesem Problem beschäftigt habe. Ich hätte das Buch ebenso gut auch »Sowohl–Als auch« nennen können.

18 Moses Mendelssohn, »Jerusalem. Über religiöse Macht und Judentum« (1783), und »Vorrede zu Manasseh Ben Israels ‚Rettung der Juden'«. Nach den Erstausgaben neu ediert, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von David Martyn, Aisthesis-Verlag Bielefeld 2001.

19 Aus dem Fragment »Über die Entstehung einer geoffenbarten Religion«, Werke VII, 283.

20 Der Ringparabel hat Rolf Schieder ein eigenes Unterkapitel gewidmet (S. 200-210), dessen These »Ohne die Fähigkeit der Religionen zur kritischen Selbstreflexion kann es unter pluralistischen Verhältnissen keinen Religionsfrieden

geben« (S.200) ich voll und ganz unterschreibe, und auch sonst stoße ich in seinem Buch auf Formulierungen, die in dieselbe Richtung weisen. Hier besteht viel Gemeinsamkeit und auf jeden Fall kein Grund zu polemischen Schlammschlachten.

21 Mit diesen Postulaten renne ich offene Türen ein, vgl. von jüdischer Seite Jonathan Sacks, »The Dignity of Difference« und von christlich-katholischer Seite die Schrift »Nostra Aetate«.

22 S. hierzu Klaus Müller, »Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik«, in: Peter Walter (Hg.), »Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott«, Freiburg 2005, 74-82.